

أزمة الفكر العربي مع «منهجيته»

مطاع صفدي

مواجهة أولم

١

كل مرة يتاح لنا فيها ان ننقطع عن الفعل الجماعي الذي يأخذ بتلايب الناس جميعا ، وعيهم وعلاقاتهم اليومية ، يظهر امامنا عمق الهوة بين الفكر المكتوب وحصيلة الفعل الجماعي ، او شبه الجماعي الذي يريد ان ينطق باسم ما يسمى **التحولات التاريخية** الكبرى . هذا المصطلح الذي يحل احيانا بعض مشكلات الهي عن الكلام الجديد ، المصاحب للامي عن الفعل الكائن ، او الذي هو في طريقه الى التكون .

في **اللحظات الحاسمة و المراحل التاريخية الفاصلة** وفيما يشبهها كذلك من عزيز المصطلح اليومي ، يفرض فعل واحد ومكرر ، نفسه دائما . وهو فعل الرفض ازاء ما هو مكتوب في سبيل ما لم يكتب بعد . ذلك ان المكتوب يرفض باسم المصنوع ، باسمه او الدال او المنبئ عنه . وقد يجيء موقف الرفض اشبه بالتخلص من مسؤولية ما وقع او حدث . غير ان الرفض هذا يتجه الى المصنوع الذي تخلى عنه كل احد ، وما عاد يعرف له صانع . وبالتالي يجيء مصطلح **الازمة** لا لكي يعبر عن المواجهة لما يسمى ، حسب منطق التسلسل والتتابع ، بالاسباب . ذلك ان تلك الاسباب نفسها قد تكون نتاج ازمات سبقتها . وانما ينصطلح بالازمة غالبا لجعل العلاقة بين الفكر والحدث علاقة حديثة اي طارئة ، تعيد هي ذاتها الى نوع من **البديل** عن الازمة الحقيقية .

فكان العثور على اللفظ المناسب شبيهه بالسحر الذي يرفع علاقة الاسباب والنتائج ، ليفرض ، بدلا عنها ، وضوح التعبير الظاهري ، مقابل عجز الفكر عن فهم الواقع .

فلماذا تكون هناك ازمة دائما حيثما ينقطع الواقع عن تحقيق تنبؤات او تمنيات الفكر . وهل يكفي مصطلح الازمة ليصور هذه العلاقة التي كانت موجودة بين الفكر والواقع ، ثم حدث ان انقطعت . ام ان المسألة هي غير ذلك تماما .

كانه يمكن تصور وضع سابق على الازمة او لاحق بها ، لا يمكن ان يوصف بمصطلحها ، حيث تتألف شبكيات الوقائع والافكار ضمن مؤسسات قائمة مستمرة ، تمثل تماسك النصوص من

جهة والقراءات من جهة أخرى ، كما تتماسك مؤسسات الدولة والعائلة والمدرسة والدين والجيش والشرطة الخ . . . وهي كلها نصوص مجسمة قائمة في ساحة الوعي والممارسة اليومية . فالمقروء في الكتب لا يمكن ان يتناقض مع ما هو مجسم في المؤسسات .

واذا داهمنا مصطلح **الازمة** ، فإين نحدد منطلقه وساحته . أين وقع الخلل . في تسلسل افكارنا ، في تزعزع مؤسساتنا !

والنص الذي يريد تنمية شبكته الخاصة من الاسر اللفظية المصاحبة لمصطلح الازمة والمترابطة معها ، ما وظيفته ، ما حقيقته . هل يأتي وصفا لالفاظه من الفاظه ، ام انه يستعير هو نفسه مؤسسة اخرى خارجة عن بنيته ليكشف بها بنيته الخاصة به .

وهنا السؤال الذروي الاخير : كيف يمكن للنص المكتوب ان يعبر عما هو غير مكتوب بعد . ذلك ان مصطلح الازمة ، يضع ادوات التفكير المعهودة موضع التفكير . . من قبل من ، التفكير ، وبأية ادوات ، ادوات التفكير !

فالنص الذي يريد ان يضعه سواه من النصوص موضع التقييم ، يفترض مقدما انه مختلف ، واختلافه نابع اصلا عن كونه يواجه الازمة ، اي يعتبر ان النصوص الاخرى لم تعد كافية . انها لم تعد دليلا ، لا مبشرا ولا نذيرا ، اي لا تفسيرا ، وانها بالتالي "غير كافية" . . ولكن اكتشاف هذا الحكم : **"غير كافية"** يفترض ان النص الذي يحمل هذا الاكتشاف قد اكتشف المقياس او النموذج الذي يمكن ان تقاس عليه ونسبة له افكار النصوص المنتجة ، من حيث انها لا تكتب ما لم يكتب بعد ، او انها لا تقدم حولا لما تتطلبه **الازمة** باعتبارها المصطلح النصي الجديد ، الذي اسقط المصطلحات الاخرى المعاكسة لدلالته .

ان عدم كفاية النصوص ، من حيث انها هي الدليل الحسي على انبثاق حالة الازمة . ازمة الفكر مع نفسه وبالنسبة لنفسه وعلاقته بالواقع ، يطرح مشكلة منهجية تبدو في غاية التعبد والغرابة معا . وهي المشكلية التي تريد ان تتعاطى مع معطيات النص الكاشف للازمة بدوات واساليب ومصطلحات النصوص التي حققت وجود الازمة .

فكأن هناك فكرا ، لم يعبر عنه بعد ، يريد ان يطرح نفسه بما يؤكد كونه قابلا للفهم من جهة ، وقادرا في الوقت ذاته على الغاء اساليب الفهم المعهودة والسابقة على تكونه ، من جهة اخرى .

واذا تساءلنا أين محل هذا الفكر الذي لم يعبر عنه بعد ، كان الجواب السريع ، المعطر لنا يوما ، هو ان محله الوعي الثقافي او الحضاري لدى المجتمع . وحتى لا تبقى لفظة المجتمع بدون تحديد ، يمكن حصر فعالية الوعي بأنواع النخب ، التي تأتي الفئات المثقفة وبخاصة منها التي تتعاطى حرف الكتابة والقراءة والتفسير ، تأتي في مقدمتها ؛ فالوعي الثقافي **يخص** عبر تطور الافكار والافعال الجماعية ، ان منظومة من الافكار المجسمة خلال الافعال العامة ، والقيم التي تتضمنها ، سواء كانت منها موضوع وعي جزئي او متباين ، او ليست كذلك ، هذه المنظومة لم تعد قادرة على تبرير ما هو قائم . او ما هو في سيرورة الحدوث والقيام . لذلك يجيء دور

المتعاطين عمليات القراءة والكتابة ، ليشتملوا على نسج النصوص واشاعة تداولها ، بالرغم من ان هذا **التداول** يحتاج هو بدوره الى عمليات استبيان واستيضاح وكشف لقوانين تحققه ، وانماط انتشاره وتعاطيه . وهو الامر الذي يمكن ان يعنى به اختصاص آخر من اختصاصات او نشاطات علم الاجتماع الثقافي .

فالنص المكتوب لا بد ان يحيا حياة اخرى وهو في سياق التداول والتعاطي مع رموزه . وهي الحياة المختلفة نوعا وكما عن بنيته التي حملها معه باعتباره نصا مكتوبا . ان كتابة **النصوص الجديدة** بقصد التداول والشيوع ، ليست هي العملية الوحيدة او العملية المثلى المصاحبة عادة لحالة الاحساس او الشعور بضرورة الرد فكريا او كتابة على عدم كفاية المنظومات السابقة من الافكار والكلمات ، وان كان قد اصطلح ، كذلك في سوسيولوجية الثقافة ، على اعتبارها البنى الدالة او الرامزة عن تحولات اعماق في سيرورة الجماعة .

غير ان المشكلة هي في تحديد علاقة النص المختلف ، المراد له ان يعبر عن المنعطفات او الانقطاعات في هذه السيرورة ، علاقته باللحظة التزامنة معه من سيرورة المتغيرات . هل هي علاقة التعبير فحسب ، بما تتضمن هي ذاتها من علاقات اشد تخصيصا ، كان تتضمن التفسير او التبرير ، التأثير سلبا او ايجابا . وهي كلها علاقات ممكنة ، وقد تسير معا ، تتلاقى وتتبادل وظائف بعضها او تتعارض فيما بينها . ام هي علاقة باطنية او عضوية ، بحيث لا يمكن الفصل بين منظومة من الافكار واخرى من البنى التي قد تأخذ صورة المؤسسات والاوزاع العامة السائدة ، او المتكونة عبر شبكيات ، لا صلة لها اصلا بانتاج الكتابة ذاتها .

من الواضح ان **الايدولوجيات** المشعور بها او المتضمنة ، النصوص عليها كتابة او المأخوذ بها كانماط سلوكيات جماعية ، تكون عادة هي الحامل النظري او الواقعي ، لشبكية هذه العلاقات وتعقدها الكثيف . ولذلك كان اكتشاف الايدولوجيا في نتاج الثقافة المتغيرة ، هو جهد الفيلسوف تارة او عالم الاجتماع تارة اخرى . ولا يهم بعد ذلك ان اتى هذا الجهد في صورة منظومات اخرى من الافكار . تتحول الى ايدولوجيات جديدة . سواء جاء التحول مقصودا او ضمنا هو بدوره كذلك . ومهما حاولت منهجيات العلوم الانسانية المعاصرة ان تميز دائما بين الثقافة والايدولوجيا ، فان المزج بينهما ، والخلط بين نتاجيهما واقع تاريخي متصل ومتشابك . بحيث يصعب تثبيت مقاييس او معايير متميزة ، هي ذاتها قابلة للاستيعاب ضمن الايدولوجيات السائدة او التي في طريقها الى الذيوع والسيطرة . فما هو نتاج ثقافي في لحظة سيرورة تاريخية او اجتماعية ، سرعان ما ينقلب الى بنية ايدولوجية عبر عمليات اعادة انتاج متنوعة لدى المؤسسات الاجتماعية القائمة . وهو امر لم يعد بإمكان المنهجيات العلمية تجاهله في عصرنا خاصة . سواء كانت هذه المنهجيات تقليدية او تجديدية .

فمثلما يمكن الكتابة حول رفض ايدولوجيا معينة ، فان هذه الكتابة قد تصبح مشروع ايدولوجيا تجسد في مؤسسات قائمة ، وتصير دلالة الرفض هي دلالة القبول ، لانها سرعان ما تتمتع بالقدرة على الاستيعاب ، بحيث تتضاءل بالمقابل قدرتها على التميز عن آليات الاستيعاب

السائدة ، التي جاءت ، هي في الاصل ، لاحباطها وتدمير فعاليتها المستمرة .

والحقيقة اذا كان لا بد من تمييز الثقافة عن الايديولوجيا كان المعيار الذي يفرض نفسه يستند دائما الى احباط فعل الاستيعاب ، الذي يميز نشاط الايديولوجيا ، على مستوى المنظومات الفكرية ، كما على مستوى المؤسسات ، عن فعالية الانتاج الثقافي ، الذي لا يزال في طور التكوين ، خارج المصطلحات المتداولة عبر النصوص الجاهزة .

من هنا تأتي هذه العلاقة الملتبسة بين ما يمكن ان يسمى بالفكر المكتوب ، والفكر الضمني . اذ مهما تراكمت النصوص وافرزت منظوماتها الخاصة بها من المفاهيم والمعايير والاطر المنطقية . فانه يتبقى دائما هامش من البياض الذي لا يمكن تسويده بحبر الاقلام الايديولوجية . وهو الهامش الذي يسمح بوضع جميع النصوص المتداولة موضع التعليق الموقت او المؤجل . وبالتالي يمكن ممارسة الاحباط ضد فعالية الاستيعاب بالنسبة للفكر الضمني الذي لم يكتب بعد . وتلك الممارسة وحدها تتيحها لحظات الانعطاف الحقيقية ، التي جاءت في اساس مصطلح اللحظة التاريخية ، او لحظة الانقسام بين نتاج الواقع المستمر والواقع الذي لم يلد بعد .

٢

لعلنا الان نستطيع ان نتبين دلالة اولية لما تعنيه صفة الازمة اللاحقة بالفكر العربي المعاصر . وهي ان الفكر المكتوب منه يبدو ، خاصة في اللحظات الانعطافية من تطور الاحداث السياسية ، انه عاجز عن المشاركة فيما طرحه هذه اللحظات من تحديات او تساؤلات قد تأخذ طابع الالحاق المأساوي الشامل . وان هذا العجز عن المشاركة بين النص والحدث المداهم يطيح دائما باهم علاقة بين الفكر والواقع ، وهي العلاقة الجدلية التي تتميز بها الحضارات الحية . فيجثم الواقع بكل شئثيته وصلابته ، ولا يقابله في الطرف الآخر من العلاقة اي معادل ملائم من الوعي الثقافي . وبالتالي تظل العلاقة وحيدة الجانب باستمرار ، ولا يمكنها ان تتنامى الى شبكيات اكثر تفصيلا وتعقيدا وشمولا ، بحيث تستوعب كلية الطرف من وقائع ودلالات .

ان الانقسام بين النص الايديولوجي والحدث التاريخي يشير الى تضال التزامن الثقافي بينهما . ولذلك كان اغلب نتاج الفكر العربي الحديث منعزلا ، غير فعال او منفعل حقا . والقليل النادر منه الذي يتميز بالقدرة على التأثير ، هو الذي كانت له واقعية الحدث ذاته . مثلما هي الافكار التي كان التجاور الحي اليومي مع احداث النهضة القومية الاولى ، الجديرة بهذا النعت فعلا ، التي تفجرت خلال الخمسينات من هذا القرن .

ان خاصية عدم التزامن بين النص والحدث تعني عزلة الحدث كذلك ، هذه العزلة التي هي في النهاية عجز الحدث عن التجذر في سياق التاريخ ، والتحول الى ما يشبه التحجر . فيمتلىء سياق التاريخ عندئذ بتجاور كتل صماء ، هي رواسب الاحداث في فراغ من الوجود الانساني . وسلسلة هذه الكتل تمثل الافعال المجانية . ولا يصح عندئذ تفسيرها الا بالعودة الى الاقدار وحدها . وهنا تنبعث مجددا آليات الافعال الجماعية لتصبح هي البديل الطبيعي عن شبكيات

التنامي العضوي التي تؤلف حركة التاريخ وسياقه الموضوعي .

فلعل أزمة الفكر . بهذا المنحى . تشير كذلك الى صيغة اخرى من الانقسام التكويني ، ان صح التعبير ، يقع في صميم بنية المصطلح التاريخي ، الذي ندعوه بالنهضة ، على ما يحوي هذا المصطلح من دلالات شتى لم تبرح دائرة الغموض بعد .

فاذا اعتمدنا الدلالة الشائعة لما توحى بها عادة لفظة **النهضة** في اللغة اليومية المحكية . امكنا تصور هذا الانقسام وكأنه بمثابة ما يدعى كذلك في المصطلح التاريخي بالظاهرة الكاذبة (Pseudo - phenomine) . اي كأنما النهضة ليست عينها . لانها لا تحقق النص المكتوب عنها ، وما يفترضه هذا النص من مجموعات الدلالات المشابهة . او لأنها لا تحقق اللحظة التاريخية المنشودة التي هي التقاء الفكر المكتوب بالفكر الضمني .

فالمصطلح الواقع في الفراغ يفقد الدلالة ، كما الحدث بدون النص يصير الى الفعل المجاني الذي لم يقم به احد . ولم يتوجه الى احد ، وبالتالي لا علاقة له بالتاريخ .

وهكذا بالاحرى فلا يمكن لمصطلح النص الايديولوجي في حد ذاته ان ينوب مناب مصطلح النتاج الثقافي . واذا كانت دلالة النتاج الثقافي تمت الى الفكر بصلة اقرب . فهذا يعني بالضرورة ان تكون الدلالة هي الصلة بين فكر منصوص عنه ، وفكر ضمني قابل للظهور . وان قابلية الظهور هذه تتمثل في الواقعة او الحدث التاريخي . بل ان النص ذا الدلالة هو الحدث ذاته . وبالتالي لا يمكن تفسيره الا بذاته . بمعنى ان ترابط النصوص فيما بينها يؤلف شبكية الدلالات التي هي في النهاية وجود الفكر على مستوى التاريخ الحي .

وعلى العكس ان انقطاع النص عن الحدث بشكل عام . هو انقطاعه عن حديثه هو بالذات . ولا يكون النص المكتوب حديثا الا عندما يعجز عن اعادة توليد ذاته مرة اخرى على مستوى الفكر غير المكتوب . او الفكر الضمني .

وان الإشارة التي تبرهن على تحقق عملية اعادة التوليد هذه تكمن في القدرة على تجاوز المصطلحات المعهودة . وانشاء بنى جديدة متماسكة من شبكية الدلالات القادرة على التحول الى احداث موضوعية . يمكن ان يتعامل معها الوعي الثقافي العام المحرك فعلا للمجتمع .

٢

يمكننا اذن في هذه الخطوة من خطوات البحث ان نحدد معلما اول عما تعنيه أزمة الفكر العربي المعاصر . وهو يشير الى انقطاع الصلة في هذا الفكر بين جانبه المكتوب ، وجانبه الضمني . هذا الانقطاع هو على درجات متفاوتة ، وله نوعيات متباينة الخصائص كذلك . ولا تشهد الأزمة وتصير فادحة الا عندما يأخذ الانقطاع شبه درجة قصوى ، وتكون له نوعية سلبية صارخة . تبدى في حال تعذر اعادة الولادة للمصطلح القادر على تصوير هذا الانقطاع ذاته . وهي الحال التي كان يعبر عنها في الفلسفة التقليدية حسب المصطلح التجريدي الآتي :

انعدام الوعي بحالة اللاوعي .

ولعل من اهم خصائص هذه الظاهرة من حال تعذر اعادة توليد المصطلح القادر على اكتشاف الانقطاع بين الفكر المكتوب والفكر الضمني ، هو تتابع **البدائل** وفق ايقاع مكاني ان صح التعبير . كان يوضع المصطلح السلفي تارة مكان المصطلح الماركسي والعكس . والمصطلح الاقليمي مكان المصطلح القومي والعكس . والمصطلح الليبرالي (او الانفتاحي بحلته القشبية الجديدة) مكان المصطلح الاشتراكي .

وبالطبع فان هناك تدرجات من البدائل الوسيطة المتكاثرة التي تندرج تحت قوائم هذه المصطلحات التجريدية الكبرى . ولكنها كلها تتبع ذات الحركة الايقاعية المكانية . اي استبدال الشيء في مكان الشيء الآخر . وتأخذ العلاقة هنا شكل التجاور والتزامن والمبادلة على حجوم الفراغات ذاتها .

ان شئنيّة المصطلح تعني سقوطه من الارتباط بأية علاقة حيوية بين الفكر المكتوب والفكر الضمني . وهي الصفة المعبرة عن خاصية التبادلية المجانية حسب صيغ الاستعمال الرتيبة المتكررة .

ولذلك وجب البحث عن **علية التبادلية** خارج صيغتها ذاتها . فكل البدائل تتبادل امكنتها دونما اي تغيير في المصطلح الاساسي لكل منها ، او في الاماكن التي تشغلها . التي هي في الاصل حجوم فارغة .

ان شبكية البدائل جميعها تعني ان ثمة مصطلحا (جذريا) لا يصيبه التغيير . في حين تتعاوره المصطلحات البديلة لتخفي صلته المتينة بالفكر الضمني ، وهي الصلة التي صيرتها كثرة الاستعمال والاستبدال بالظواهر الكاذبة ، الى طبيعة الحاجز في وجه تحرك الفكر الضمني نحو التكون عبر شبكية المصطلح التاريخي .

تعني اعادة تكوين المصطلح التاريخي اولا اكتشاف قانون التغيير السائد فاذا كان ذلك القانون ينطوي على اخفاء بديل واطهار بديل آخر مكانه ، كان التغيير عاجزا عن توليد المصطلح التاريخي في الفكر ، كما هو في شبكية العلاقات الاجتماعية السائدة . ولذلك وجب التصدي الى البدائل السائدة وكشف صيغها باعتبارها صيغا خارج الجدلية التاريخية . وبالتالي فهي تقوم في وجه هذه الجدلية كحواجز مانعة ، لا يمكن ان ترقى الى مستوى القطبية التناقضية في شبكية الجدلية التاريخية . فالمشكلة هنا لا تتطابق مع المشكلة القائلة بتاريخانية التطور الاجتماعي العربي او عدم تاريخانيته ، اي انتمائه لحركة التاريخ او خروجه عنها ، كما يحلو تفسير ذلك لدى بعض اصحاب الجدلية المادية من الكتاب العرب والمستعربين .

اذ ابن يقع محل التناقض الجدلي الفعلي ان كان المجتمع لاتاريخانيا في كليته . وما هو الفعل السحري الذي ينقل مجتمعا ما من الحالة اللاتاريخانية الى حالة التطور التاريخي الجدلي ، ان لم يكن هذا المجتمع ذاته اللاتاريخاني هو تاريخاني بصورة ما ، حتى يمكنه ان ينمي في ذاته

صراعه الجدلي !

هنا تبرز أهمية الطرح المشكلي الآخر الذي لا يجعل من مقولة التاريخ اطارا هائلا تتموضع داخله حركات المجتمعات وكأنه قدرة ميتافيزيقية مطلقة ، تحمل تفسيرها في ذاتها . فالقوى الاجتماعية لا تعبر عن (التاريخ) ، كما انها لا تصنعه بحسب التبسيط السائد في الادبيات الماركسية المستعربة ، ولكنها هي التاريخ ذاته . على ان لا يفهم كذلك من مصطلح التاريخ انه حد متخارج بشكل عن شبكية العلاقات اللامتناهية ، عبر الحداثيات الكبرى والصفري التي تنسج في مجموعها كلية العلاقات الاجتماعية وهي في سياق تحركها الذاتي .

٤

ان فعالية طرح البدائل في حركة معاكسة لتوليد الحداثيات التاريخية لا يمكن فصلها عن فعالية التكوين واعادة التكوين . هذا بالرغم من ان هذه الفعالية تأتي مضادة لفعالية التكوين . ولكنه التضاد غير المنتج اصلا . ذلك ان العلاقة الصراعية بينهما لا يمكن ان تغير من طبيعة البدائل ، خاصة بالنسبة لنماذجها الاساسية المتصلبة . في حين ان فعالية التكوين تتأثر حسب حدود مختلفة بشيئية البدائل ، وتجعلها عاجزة عن تجاوزها الى مرحلة اعادة التكوين . اذ ان نتاج هذا الصراع لن تكون محصلته سوى طرح بدائل اخرى ، قد تبلس شبكيات خادعة ، توحى بمعالم التغيير ، وهي منه براء .

فالصراع الظاهري بين البدائل وفعالية التكوين ، لا يمكن وصفه بأنه حركة جدلية منتجة . ولا بد بالتالي من العثور على منهجية مفايرة ، تكون قادرة على ملاحقة هذا الصراع اللامجدي واكتشاف تحولاته وتجسدهاته المختلفة . وهي منهجية لا تحددها الجدلية التاريخية ، سواء في نموذجها الهيجلي ، او في نموذجها الماركسي المستعرب .

ذلك انها لا تقع داخل الحركة التاريخية ، ولكنها تتواجد خارجها وتستقطب فعاليتها بالتضاد مع حركة البدائل .

فلا يكفي ان نصف المجتمع الذي يعاني مثل هذا التضاد ، بأنه خارج التاريخ . حتى يتاح لنا ان نفهم بنيته . فما تفعله المنهجية الجدلية ، بنموذجها الهيجلي والماركسي ، هو انها تضع هذا التضاد خارج اهتمامها ، وتحكم الجدلية المادية خاصة ، على هذا المجتمع الذي يشغله هذا التضاد ، بأنه **ركودي** غير جدلي ، وبالتالي فهو غير تاريخاني . وحكم **الواقع** هذا يتضمن حكم قيمة ، يقرر سلبية الدرس لسلبية الموضوع او عدم احقيته بالدرس .

اي ان الجدلية التاريخية تحدد وجود المجتمع الركودي على اساس سلبي ، بالنسبة الى افتقاره من خصائص المجتمع التاريخاني . وبالتالي ينصح المفكرون العرب خاصة ، من المتسكين بالمنهجية الجدلية المادية المستعربة بذات النصيحة التي يتبرع بها اساتذة المجتمع الرأسمالي ، وهو ان يستعير المجتمع الركودي حركية المجتمع التاريخاني ، سواء ما كان منه اشتراكيا او رأسماليا . ولكن هذه الاستعارة ، وكما اثبتتها تجربة المجتمع العربي خلال حلقات ما يسمى بنهضته

المعاصرة ، لم تستطع الا تقديم بدائل من نوع آخر ، غير ما يخترع المجتمع الركودي في العادة لذاته من بدائل كاذبة ، تحمل سمته الخاصة ، ولو عبر اشكال مقلوبة او محرفة . ولكنها في النهاية هي بدائل ركودية من جنس ركوديته .

فالجديلية المادية تريد ان تعبر المجتمع الركودي قاعدة بروليتارية تصطنعها عبر تشكيلات عمالية غير فعالة في بنيته الطبقة اصلا ، لتتصور فيه امكانية تفجير الصراع التاريخاني داخل هرميته ، ولو في حساب المستقبل البعيد .

والراسمالية الاستعمارية السابقة ، والامبريالية اللاحقة ، تريد ان تقحم عليه تشكل الطبقة الراسمالية في رأس هرميته ، لتجعل منه راسمالية محيطية ضعيفة ومستعمارة، تقع في محيط الراسمالية المركزية ، القوية المسيطرة ، كما لاحظ بحق سمير امين .

فالتطور التاريخاني المطلوب مفروض من الايديولوجيات البديلة دائما . وهو لا بد ان يصطنع بالضرورة نوعا من الصراع ، لن يختلف عن نوع الصراع الذي يمارسه المجتمع مع ظروفه من البدائل الخاصة به والتمثلة في اعطاء نماذج فكره السلفي اشكالا عصرية ظاهرية. اي انه لن يفجر جدلا حيا ، ولن يسمح بظهور فعالية التكوين او اعادة التكوين ، كما تشهد بذلك هزائم المجتمع العربي في اثبات حركية تاريخانية تابعة عن امكانياته الذاتية ، عبر تجارب البدائل الاخيرة ، التي ازدحمت بها اغلب ممارساته **الثورية** منذ ربع قرن .

واذا كانت تلك هي هزائم اغلب هذه الممارسات في استعمارة البدائل الايديولوجية ، فانها كذلك هي هزائم الفكر العربي المكتوب الذي دعا وبرر تلك الممارسات ، ليمنع تفجير الفكر الضمني بمنهجيته الخاصة ؛ اي المنهجية القادرة على كشف زيف الصراع مع البدائل وفيما بين البدائل ، واكتشاف فعالية التكوين واعادة التكوين في **ركودية** المجتمع ذاتها .

ذلك ان اختراع هذا المصطلح في **الركودية** هو التبرير الاخطر للبقاء عليها ، وطمسها تحت طبقات من انقراض البدائل فوق تاريخانية المجتمع، شبه المختنقة اساسا بانقراض تاريخها الخاص ، والمخنوقة بحشرها ضمن البدائل المقسورة على تلبسها من الخارج .

ولعل ذلك هو السبب الذي يجعل الفكر البديل المطروح لطمس الفكر الضمني ، يبدو تضاده مع الواقع الركودي غير منتج لاي شكل من اشكال التغير الاساسي في شبكية العلاقات القائمة .

٥

والحقيقة فانه منذ اوائل عصر النهضة حتى اليوم كان الفكر البديل يقدم نفسه عبر ثلاثة مصطلحات اساسية . اولها المصطلح السلفي ، وثانيهما المصطلح الغربي الليبرالي ، وثالثهما وهو حديث نسبيا ، المصطلح الماركسي واشباهه .

وعند كل منعطف من التطور العسير الذي كانت تلاقيه جذوة النهضة ، وهي تحاول تلمس

فكرها الضمني ، والتعبير عنه برموز مختلفة وسط صراع البدائل حولها ، نقول عند كل منعطف من هذا التطور كانت هذه البدائل ، احدها او اكثر ، يطور من طرحه لذاته ومن طريقة تقديمه لنموذجه ، ومن تلوينه للفة رموزه ومصطلحاته ، بحيث يرقى لمستوى التضاد المطروح ، الذي عليه ان يمارسه اولا ضد معالم التعبير الاصلية عن الفكر الضمني للمجتمع ، وليس ضد تصليات ركوديته المطلقة .

اي ان فعالية البديل تتوجه هنا الى الصراع مع الاصيل ، وليس مع ما تدعي انها هي حقا البديل (التاريخاني) عنه ، أي الركودية ، ومظاهرها المختلفة ، فيما دعي مستقبلا بالتخلف واشكاله .

ولا شك فان هذا الصراع الذي دعوانه التضاد ، لتميزه عن التناقض التاريخاني المنتج الحادث بين صيغة البدائل كنماذج تاريخانية كاذبة ، وكفكر مكتوب يبررها ، وبين النوازع الاولى او الرموز الضعيفة التي كانت ترمز لمحاولة اعادة التكوين في بنية المجتمع ، كان هذا التضاد هو المعادل القمعي داخل بنية المجتمع لقوى التدمير الخارجية ، المتمثلة في هجمات الاستعمار المتوالية واساليب تعاملها مع مسلسل الثورات والهبات والانقلابات ، التي تتلاحق منذ عصر النهضة ، وتنتشر افقيا في افطار عربية متعددة ، وفق دوائر متداخلة ومتواقة .

فالقمع الذي تمارسه البدائل ضد التكوين واعادة التكوين لا يقل خطرا ونائرا ، ان لم يفق بكثير ، عن قمع القوى المعادية الخارجية او الداخلية السافرة . ذلك ان الفكر المكتوب والنماذج المقدمة عنه ملء ساحة البصر والسمع والتعامل اليومي مع الجماعات ، يصور صيغة البدائل ، وكأنها هي صيغة التكوين الفعلي المطلوبة .

وسريعا ما تنجر اليها القوى المتحركة من المجتمع . وخاصة عندما تقع فريسة هزيمة ناجمة عن عجزها عن انتاج تكوين تاريخاني ، او اعادة انتاج مثل هذا التكوين ، بحسب معطيات الظروف الموضوعية .

وكثيرا ما تبدو حال هذه القوى ، التي ميزناها بصفة انها القوى المتحركة من المجتمع ، (حتى لا نسطيح عليها باسم النخبة تارة او الطبقة او الشريحة او الحزب تارة اخرى) . تبدو حالها وهي تنقلب من التخلي عن تجربة واستدعاء البديل ، ثم الاستعاضة عنه ببديل آخر ، كحال الطفل الذي يعالج لعبة ويفشل ، فيلتفت الى لعبة اخرى وهكذا ، حتى يقعه التعب عن المحاولة . وان قعود (القوى المتحركة) من مرحلة الى اخرى يؤهلها الى تجديد صيغ تصليها الركودي الى ان تعثر على اللعب ثانية في ساحة اخرى من البدائل الجديدة . وهكذا فان استرجاع شريط معين من البدائل في ظهورها واندثارها ، يؤكد ببساطة ، التحليل الذي يوضح انقطاعها العضوي عن ظروف النمو الحقيقية .

والواقع ليس من السهل ابدا ايضاح ماهية الفكر الضمني الذي لم يكتب بعد ، او الذي

تكتب بعض مصطلحاته ، وتنمّي بعض رموزه ، ولكنه يعاجل بالطمس ومنع الفعالية .

ومن اولى مظاهر هذه الصعوبة ، هو انه كثيرا ما يخيل للمفكر او الباحث انه يكتشف المنهجية او بعض معطياتها ، القادرة على انبات او ايضاح بعض رموز عن عالم الفكر الضمني الذي - لم يكتب - بعد ، ولكن سرعان ما يتضح لهذا المفكر ، او لمن ينقده ، انه يستخدم منهجية تمت الى فكر البدائل ذاتها التي يود تعريتها ، علم او لم يعلم .

فان (تعليق) فكر البدائل ووضعه بين قوسين هو جهد التحدي الذي يفترضه الدخول الى اسرار الفكر الضمني . ولكن كم انهارت هذه الممارسة وتهللت حتى قبل ان تبلغ الحد الأدنى من رشدتها .

والتجربة اليومية قدمت دائما نموذج القومي ، وداخله الاقليمي او العنصري . وقدمت الليبرالي او التقدمي ، وداخله السلفي او الرجعي . فاختلاط الادوار ، او تنضد المصطلحات تحت سطوح متراكمة على بعضها ، يوضح سيادة منطق البدائل . ويقدم في آلاف من صفحات الفكر المكتوب ، وما يناظرها في ساحات الممارسة الجماعية والفئوية ، طفيان شبكات من القمع المقبول ، المتبناة ، والممارسة غالبا من داخل الذات ضد ذاتها ، يقدمها كثيرا وكأنها افعال تحرر للذات ولغيرها ، ودعوة الى الشروع في كتابة ما ليس مكتوبا - بعد ، وممارسة ما لم يمارس - بعد . هكذا ، ان فعل التضاد الذي يحدد علاقة البديل بما يفترض انه تكوين او اعادة تكوين ، هو فعل قمع وليس تناقض .

ولذلك قلما استطاعت **النهضة** ان تعبر عن ذاتها بفعل نهضوي حقيقي . ولكن ما الذي يحدد حقا فعلا نهضويا حقا وآخر لا نهضويا او بديلا كاذبا . هل هو قدرته في كونه التفسير التاريخاني ، مقابل **التفسير** التاريخاني . وكيف يمكن التمييز بينهما ، هل هو في قدرته على ممارسة تعريف المجهول بالمنطق السلبي حتى قبل ان تتضح بعض رموز المجهول واشاراته . ام ان المقياس هو في قدرة الفكر الذي - سوف - يكتب ، على توليد منهجيته الخاصة به في لحظة انفصام هائلة عن (السائد) و (المتداول) و (المتعارف عليه) .

اي ، هل هو مما لا يمكن استعماله - بعد .

وكيف يستعمل اذن !

ان اولى التجسيدات الرمزية لكل هذا المجهول - بعد ، هي في قدرة الفكر المكتوب على رفض نتاجه ، او بعض ترسباته المستمرة بما يشبه التكون كمنهجية تجريدية او شمولية . ذلك ان الفكر المكتوب ، بفعل تراكم نتاجاته (المتجانسة في التحليل الاخير) ، يستقطب ترسباته على شكل معايير ، تولد شبكيتها منهجية غير معلنة ، وتملك قوة قمعية موجهة بالدرجة الاولى نحو الفكر غير المكتوب ، لكي تستوعب حلقات نتاجه سلفا . لتنتزعها هكذا من رمزيها الجديدة ، وتهضم تميزها ، فتجعلها امتدادا لشبكيتها القديمة المستمرة ، المتحججة كأشكال واشياء تملأ الفراغ المكاني .

وتلك هي اللحظة التي يستطيع فيها الفكر المكتوب ان يعيد تكوين ذاته على انه مشروع الفكر غير المكتوب - بعد ، او انه ملامحه الاولى على الاقل . اي حين يتحقق في نتاجه الاخير فعل الكف عن تبرير استمراره ، فيما يكونه من جديد .

فالفعل النهضوي حتى لا يكون فعلا متعاليا او هابطا في فراغ ، ليس له الا ان يتفجر من شبكية الفكر المكتوب ذاته ، حين ينقطع عن التكرار . فيقمع قمعه الكامن في التكرار والنشؤ اللامتناهي في الامتداد او المكان .

ان **عملية قمع القمع** هي الايدان التاريخي بالفعل النهضوي ، لانها هي اللحظة الفاصلة بين امتداد شبكية البدائل وبين انبجاس الفعل التاريخاني ، والشروع في نسج شبكية التناقض المولد ، والمعيد لعمليات التوليد ، (بديلا تاريخانيا) عن شبكة التضاد المتجاور فيما بين البدائل ، والقامع اساسا لمولد التاريخ .

فلا يمكن احداث الصدع في سلسلة تتابع الاحداث باعتبارها تاريخا ، بفعل توالي حدث او جملة احداث اخرى ، لها ذات الخصائص التي للاولى . بل لا بد من ان يكون الصدع قادرا على قمع قوة الاستمرارية الهائلة التي تملكها عادة الاشياء الموجودة في وجه ما لم يوجد - بعد .

فالركود هو الاستمرار في زمان الاشياء . في تموضع وتجاور البدائل دون فدرية للبديل الواحد على نفى نظيره ، او ما يضاده ظاهريا ، نفيا نهائيا . لذلك يكون (بديل) الذي هنا هو (الاخفاء) النسبي ، بان يتموضع الشيء فوق جزء او اجزاء من الشيء الاخر . من البديل الاخر . فالتناضد ، او التجاور ، وليس التأخذ والتنايد ، ليس التفاعل ، هو ما يحدد علاقات البدائل فيما بينها . فلا نفى في العلاقة الرياضية ، ولكنه تحديد علاقات بموضع هندسية .

ولذلك امكن في كل مرحلة رؤية مختلف انتاجات المراحل السابقة معاقمة في مشاجب التاريخ ، بحيث لا بد من الفاء مصطلح **السابق واللاحق** ، واستخدام مصطلح: **هنا وهناك** ، **فوق وتحت** ، **وبعيدا وقريبا** الخ . . . وذلك من اجل تحديد العلاقات الفعلية في شبكية الاحداث . " ليست هي احداثا ، ولكنها القوالب الثابتة ، التي تمتلئ بها وتنعكس عليها . ظلال احداث ذات مصادر تكون اخرى لا صلة لها بها .

ان مثل هذه العلاقات **التموضعية** - انصح التعبير ، هي التي تفترض قيام منهج آخر ، لن ينفع معه منهج الجدلية التاريخية الا بالقدر الذي يؤكد الاول ، في حقل الممارسة . انه لن يكون **البديل** عنه . والا فانه لا يمكن ان يتولد منهج حقيقي باكتشاف علاقات **التموضعية** وتحديد قوانينها ، ان لم يستطع كل لحظة ان يستدعي نقيضه التاريخاني وليس بديله ، الا وهو منهج الجدلية التاريخية . وان هذا الاستدعاء بالتالي هو ما يمكن ان يمارسه الفكر المكتوب عندما يقمع استمراريته ليشق الدرب امام الفكر الضمني ، الذي لم يكتب - بعد .

يكتب فعلا . بل ان المكتوب هنا قد يعني المقروء في ذات الوقت . غير ان الانتقال من (الشيء) المكتوب الى المقروء ، هو فعل لم يحدد بعد . وهذا الفعل هو الذي قد يفرق بين المكتوب والمقروء . لان المكتوب بالرغم من انه فعل محدد لكتاب ، مضى فعل كتابتهم بضرورة تنابع اللحظات ، فانه يشير الفعل غير المحدد بعد ، بواقع فعل القراءة نفسها .

وهكذا قد يتضمن المكتوب اذن فعل قراءته الذي لم يتحقق بعد ، او انه ان لم يتضمنه مقدما ، فانه على الاقل قابل . شاء كاتبه او لم يشأ ، قابل للقراءة ، حسبما تكون هذه القراءة تاريخانية او استبدالية .

ذلك انه ليس بالضرورة ان تكون كل قراءة هي فعل مستقبلي غير محدد سلفا ، كما انه ليس بالضرورة ان تنتمي كل كتابة لتصنيف ما هو مكتوب ، اي ما هو بديل عما يشبهه اصلا .

ولا يخطر ببالنا هنا التشبيه البديعي الشائع الذي يعتبر ان كل قراءة جدية هي نوع من اعادة تكوين الكتابة ، او باللغة البديعية ، هي ابداع ثان للكتابة . فذلك ابعد ما يمكن ان يصور هذه العلاقة ، الا على صعيد المصطلح البديعي فحسب ، او البلاغة الاصطلاحية فحسب .

كذلك ليس المقصود هنا هو (القراءة بين السطور) ، او الوصول الى ما وراء الكتابة بالمصطلح الجمالي تارة والنفسي تارة اخرى او الاجتماعي . فليس المقصود ثانية تفسير النص بظروفه (الموضوعية) . او اكتشاف هذه الظروف (الموضوعية) من خلال النص ، او حسبما يوحى به النص . فكل تلك المساعي لن تخرج في النهاية عن محاولة استدعاء النص عبر اعادة تكوين تاريخية ، تعميق ذاتها عن بلوغ القراءة التاريخية ، بما بين هذين المصطلحين من فرق جوهري . وبالتالي تنظر هذه القراءة شبيهة بالمكتوب ، لانها تكرر النص ، اي تستبدله بحروفه المرئية او اصواته المسموعة عبر فعل القراءة ذاتها . وعندما تفسره بظروفه **الماضوية** فانها تستمين بنصوص من جنسه . وان كتبت نصوصا اخرى مفارقة بكلماتها وعباراتها .

وتلك هي عملية القمع التي تمارسها القراءة التاريخية . بنوع من التآلف مع القمع المتضمن في النص المقروء ذاته . والقمعان (يفعلهما) القارئ **بحريته** الاصطلاحية ، التي تقمع بدورها حريته غير المتكونة - بعد .

هكذا من باب المثل فقط ، فان معظم ما سمي بالشعر الحديث او الحر ، فانه يطرح ذاته باعتباره **البديل** عن الشعر العمودي . كما هي مثلا الثورة **الماركسوية** البديل عن الثورة **القومية**؛ كما هي التنمية ، او **التنمية** بديل عن النهضة الحضارية . . وبالطبع فان جميع البدائل تحمل معها ما هي بديلة عنه . اي ان البدائل . افعالا ثوية او فردية او شبه جماهيرية . ونصوصا ترافق الافعال ، تبشر بها او تفسرها او تزودها بذخاثرها من الاعلام وادواته المختلفة ، البدائل هذه تمد بشبكاتها ، تتداخل وتتسع وتتجاوز مصطلحاتها او تتراكم او **تتموضع** حسب كل جهة . وتضم المكتوب والمقروء والفاعل والمفعول . ونسماك هكذا جميعا عبر بنى من الواقعية الهائلة الحجم ، التي هي في النهاية بدون تاريخ وضد التاريخ . وليست **نقيضا** له ، والا لكانت

جزءاً منه ، فولدت عصر النهضة العربية ، وليس العصر المشبه به .

اذن ، في هذه اللحظة بالذات هل نحن نعيش الحالة المشروعة التي تتيح لنا ان نتساءل مجدداً : كيف يمكن ان تتولد الكتابة والقراءة التاريخائتان . .

من الممكن مبدئياً ان نحدد توفر شرط اساسي لمعاناة هذه الحالة ، وهو ان اهم ما انتجته هزائمتنا الحديثة **التاريخية** المتوالية ، هو على الاقل بلوغنا في تطور التجربة ، المرحلة التي فيها لم يعد بإمكان فكرنا المكتوب **الحديث** او **المعاصر** ان يعيد انتاج حياتنا على مستوى نصوصه ، وحسب اشكال حروفه وقواعده ونحوه وصرفه . اي المرحلة التي لم يعد فيها هذا الفكر المكتوب قادراً على تقديم نفسه الينا الا من خلال كونه ايديولوجيا واحدة في مختلف مصطلحاته الايديولوجية المتنافرة اشكالا والفاظا وسياقات نصية وسواها .

ان اضمحلل الفوارق المسماة نوعية بين **سلفيته** و**تقدميته** ، بين **اصالته** و**حديثه** ، بين **ذاتيته** و**تفمره** ، وقدرتنا الجديدة على اكتشاف هذا الاضمحلال المتنامي والمستمر ، يشكلان اولى علامات الصحو الثقافي .

لقد كان ذلك الفكر المكتوب دائماً ايديولوجيا واحدة تقسم نفسها الى ايديولوجيات ، لتوزعنا خلفها على جبهات متضادة بمصطلحات النصوص . وكانت بذلك تعيد نتاج شخصيتنا القديمة تحت ألوان شخصيات متعاصرة مزيفة ، متضادة وليست متناقضة - بالمعنى الذي ميزنا فيه بين مصطلحي التضاد والتناقض فيما سبق - .

كانت الايديولوجيا تقدم الينا منطقاً للفهم والتعليل ، واسلوباً للعمل ، وعقيدة تمصية تحمي ذاتها برفض الايديولوجيات الاخرى وفرض الحصار الفكري والاجتماعي عليها . ومع ذلك كان ثمة شك متردد ينتابنا تجاه كل بنية ايديولوجية تحاصر ذهننا ووعينا . كان ذلك الشك هو الاحتياطي الاخير الذي يتيح للفكر العربي ، بين كل منعطف وآخر ، ان يقول كلمته الخاصة ، ان يحدد المسافة بينه وبين انتاج الايديولوجيا . كان ذلك هو بدء الطريق الخاص ، بين كل الطرق - البدائل المتتابعة الطرح امام الوعي العربي .

كان البحث عن **ثقافتنا** - مع اللاحاق على هذه النسبة الينا - اقوى من ان تفمره موجات الادلجات المتلاحقة ، بالرغم من ان مجموع النتاجات التي طرحت ذاتها على انها هي كذلك ، لا تعدو كونها الاضواء اللامحة العابرة وسط الصخب من كل لون وضوء .

ولا شك فان **البحث - عن - ثقافتنا** قد يأخذ احيانا شكل المصطلح ، وينحرف به فكر البدائل ليملاه بالمضمون القومي او الميتافيزيقي كان يشدنا مثلاً الى انتاج مرحلة تاريخية معينة . في حين ان البحث يتوجه الى ينبوع لا الى النهر . والخلط بين القدرة على الانتاج وبين الانتاج ذاته ، كان من اكبر التحديات الثقافية التي واكبت لحظات عصر النهضة ، ولا تزال .

فهناك الانشداد الى نتاج السلف ، كما الانشداد الى نتاج الغرب ، والضياع المستمر عن التوجه الى عملية الانتاج ذاتها ، سواء في تراثنا او لدى الغرب .

ولذلك كان من السهل دائما تحويل الاهتمام من الانصباب على اساس العمليات الانتاجية الى استعارة النماذج المنتجة ، والتعاطي معها عبر صيغ تتراوح بين الاندماج اللاواعي او التضاد التعصبي سلبي او ايجابا . فكان سرعان ما تنماهى كليا في النموذج المعطى لنتلبسه بشتى طروحاته المنظورة والمسموعة . وسرعان بالتالي ما نظرحه بعيدا ، ونسمي التماهي التزاما ، ونسمي الطرح تجاوزا وتخطيا متناميا . فلم يكن الاقبال على نص مكتوب الا عبر ثوابت تجارب القراءات السابقة الكامنة وراء عيوننا . وكذلك كان استبدال نص باخر يعني تغيير الكلمات والسياقات في حين تتجذر آلية الاستبدال ، وتضيف حازرا جديدا في وجه توليد الثقافة .

ولكن يحدث سريعا ان ينبثق الوعي ليفرض الفراغ ثانية بين القول والمفعول، بين الايديولوجيا والواقع . ويكاد ينبجس مجددا نشاط البحث عن ثقافتنا ، فتزدحم مجددا على ابوابنا ونوافذنا مغريات المنظومات الايديولوجية الجاهزة ، تقدم نفسها وكأنها اشباح لمواليد ثقافتنا في المستقبل . فاشباح المواليد الذين لم يولدوا بعد ، كاشباح المواليد الهرمة الذين ماتوا وشبعوا موتا . كلاهما من جنس الاشباح ، وليس من جنس المواليد الحية والقابلة للحياة .

فتلك اللحظة التي يمكن فيها للوعي ان يكتشف ما هو علامة من او عن ثقافتنا ، وما ليس كذلك ، ينبجس هم الاختيار الحقيقي . وتكون اولى ممارساته، ان يرفض الاخبار الايديولوجي المطروح بين قطبين دائما : هذا والذاك .

فبين الاختيار الثقافي والاختيار الايديولوجي فارق نوعي اساسي . وهو ان الاختيار الثاني يدخل الوعي في شبكيات الجدل الايديولوجي ، ويجعله قسرا عنه يتعامل في الرفض والقبول مع مصطلحات هذا الجدل . وبذلك يبطل فعل الاختيار الاساسي، ويتراجع هم البحث عن ثقافتنا، ويحل مكانه صخب الالتزام وهو في حقيقته اشكال من التماهي السحري بمصطلحات النصوص الايديولوجية المفروضة .

في حين ان الاختيار الثقافي يحاول ان يعيد الصلة بين النصوص وبين عمليات التخوين الاساسية في سياق التطور التاريخي الحي . فبدلا عن الاحالة من نص الى نص ، يفسح المجال هنا لاعادة العلاقة مع التاريخ . ويصير الاختيار حينئذ نوعا من القبول الحقيقي بما يقرأه وعينا في النصوص التي لم تكتب بعد ، والتي لا بد ان تكتب .

هذا التأكيد شبه الانفعالي هو علامة الصحو بالوعي فوق تراكمات الادلجات ؛ انه بداية البحث عن ثقافتنا . وكل مرة هناك بداية ، لان البحث في اساسه حركة ابتداء لا تكتمل والا بطل البحث اصلا .

غير ان البحث - عن - ثقافتنا ، حتى لا يتحول هو كذلك الى ادلجة ، الى شبكية مصطلح جديد ، يتطلب منا في مجلة الفكر العربي على الاقل ، وضمن حدود امكانيات مثقفينا الذين نعرفهم ومن لا نعرفهم بعد ، ان نشرع في البحث عن ثقافتنا عبر منهجيات العلوم الانسانية المعاصرة التي يجمع احداث مذهبها هم واحد تقريبا ، وهو اكتشاف الثقافة تحت ركام او عواصف

الايديولوجيات التي تسود كل مظاهر السلوك الاجتماعي . فهذه المنهجيات التي لا تدخل نصوصنا المتداولة الا من اضيق باب ، وهو باب التادلج المتسيس ، تبقي على تيار الصحو الثقافي لدى المجتمع الغربي ، وتجعله قادرا عند كل ازمة حضارية هائلة ، على **التجاوز** الحقيقي للمنتوج والاتصال ثانية بأسس عمليات الانتاج في صلب كيانه التاريخي .

وبذلك تصير الازمة الحضارية الى ازمة تهافت المنتج شبه الثقافي وتعريته حتى هيكله الايدلوجي الخافي ، وعودة السيادة مجددا الى جدلية البحث الثقافي ، اي الصعود ثانية الى فعالية الانتاج ذاتها واعادة ربطها بالبنية الاجتماعية التاريخية .

فان اخضاع ظواهر حياتنا الفكرية والاجتماعية والاقتصادية الى محك المناهج وفحص المنهج على ضوء فعاليته في التعاطي مع هذه الظواهر ، وفحص الظواهر ذاتها في قدرتها على الاستجابة للمنهج ، ذلك هو التعبير المباشر عن هم المتطلع الى العلوم الانسانية ، لتكون اللغة الحديثة حقا التي يمكنها ان تعيد الصلة مع شبكية الدلالات خلف شبكات المفطبات والمؤسسات .

والواقع فان التعامل مع **مناهج العلوم الانسانية** يجب ان ينطلق من ذات الهم في البحث - عن - ثقافتنا . ذلك ان هذا التعامل يعني البحث عن منهجيتنا ، لا في تجاهل نتائج المناهج السابقة والمعاصرة ، ولا في ادانتها او تمجيدها مقدما ، ولكن في فهم المدى العلمي . بل الثقافي ، الذي حققته وهي في سبيل بحثها - عن - ثقافتها في مجتمعها .

ان غياب **العلوم الانسانية** من نتاج كتاباتنا العربية الحديثة ، كمناهج وتحليلات وانارات موضوعية لظواهر الواقع الاجتماعي عبر شبكات الكثيفة ، فرض التوجه الفكري الى الادبيات التي تحاول استعارة الصياغة المنطقية ، لنقدم الانفعال الفردي لدى الكاتب بما يشبه القانون العلمي . وكان اقرب طريق الى ادعاء الكشوف **العلموية** هو استخدام المنظومات الايدولوجية . وبذلك كان الجسر الوحيد الممتد بين التعبيرات الادبية والصياغة العلموية لا يمر بالبحث العلمي الحقيقي ، ولا بالتعاطي المنهجي مع الظواهر الانسانية والمجتمعية . ولكنه ياتي بكل ترانه من لغة الادب الشائع ليكون مواقف **لفوية** تجاه هذه الظواهر . وهي المواقف اللغوية ذاتها التي قد تستخدم الاصطلاح الايدولوجي ، بدلا عن اكتشاف الصفة العلمية التي تقشع ضباب الايدولوجيا ، كما تقشع آليات التعامل مع الوقائع . تلك الآليات التي تفقد الاحساس بتغيرات الوقائع ، وتتعامل مع اشباح وقائع منقضية من ساح التاريخ الحي المعاصر لنا حقا .

وهكذا كانت سلسلة مواقف وعينا هي سلسلة المفاجآت التي تسقطنا في حبالها الوقائع المتغيرة ، دونما قدرة على التنبؤ بها او توقع حدودها . واذا ما وقعت وحدثت . فان وعينا يفرض مواجهتها الى ذخيرته المتوارثة من آليات الفهم ، التي هي وسائل التعاطي اللغوي - الادبي المعلقة في فراغ الثقافة المنقولة سواء عن تراثنا ، او تراث الآخرين . المصدر الينا غالبا ضمن صيغ النماذج **العليا** من **حضارتهم** هم . فتأتيها هذه الصيغ محملة بايديولوجياتها الضمنية . وتمنع

وعينا هكذا عن اكتشاف السبل الناجمة لبلوغ الحوار مع الفكر غير المكتوب بعد .

فالنقلة النوعية من ممارسة الادبيات في التعامل مع الواقعيات الى مواجهة هذه الواقعيات بالوعي الواقعي وحده ، تضعنا امام التحدي الوجودي الاكبر ، وهو الالتزام تاريخيا بمعاودة البحث عن ثقافتنا . اي الالتزام بتحويل وقائع حياتنا من ساح الجهول ، من تحت ركام عاداتنا اللاشعورية في الفهم والتلقي والتعامل ، ومن تحت ركام البدائل المستعارة من الادلجات المستوردة ، بتحويلها من ساح الجهول ذاك الى المواجهة البريئة بدون وسائط غير مجدية ، للوقائع العارية عن اية اسقاطات سابقة على واقعيتها وموضوعيتها .

كيف نفكر ، وكيف نحيا ، وما هي **المؤسسات** التي تشكلت عبرها عادات تفكيرنا وانماط حياتنا ، اسئلة مشكلية لم تمر بها فصول نهضتنا بعد . ولذلك كان اصعب ما يمنحنا حقا عن رؤية الواقعة البريئة ، هو افتقاد **ثقافتنا المعاصرة** من تقاليد البحث عن الحقيقة ، من عدم الشعور بالحاجة الوجودية بعد الى اكتشاف الحقيقة .

فكان سهلا علينا ان نتبنى **حقائق جدونا فنجعل** لغتنا تتماهى في نصوصهم . وان نتبنى في جهة مقابلة حقائق حدود الآخرين مما وراء البحار . فنتماهى في مشكلياتهم العلمية ، التي تتحول بين ايدينا الى مشكليات علموية ، لاننا ، ونحن بدون نهضة ثقافية شاملة ، نستلب المعطيات العلمية من علميتها ، بأن نعيد تكوينها بحسب عاداتنا التفكيرية الآلية ، اي نعطيا القوالب الايديولوجية ، المألوفة لدينا من مرحلة ما قبل عصر النهضة .

ان قراءة العلوم الانسانية ، في منهجياتها ونتائج كشفها في ساحات وقائعها ، قد تدفعنا على الاقل لمعاودة الاحساس الحضاري بضرورة ان نكتب ما لم يكتب بعد ، واعادة الاتصال البريء بين وعينا ومؤسسات العالم المداهمة لنا من كل حذب وصوب .

فان قشع التكاذب الجماعي الذي يلفنا بعواصف الوانه واضوائه المزيفة قد يحررنا الى حد ما من الاستسلام ، شبه الجماعي كذلك ، الى اليأس من امكانية الانطلاق في حركة البحث - عن - ثقافتنا ، بدلا من المضي في ادعاء صحة النهضة بدون تاريخها الحقيقي ، وبدون ما تفرضه علينا من التزام البحث عن ثقافتنا .

المجتمع العربي ، الذي هو بدون علم للاجتماع ، بدون علم للنفس العربية . بدون تاريخ مكشوف وكاشف لنا ولحاضرنا ولمن يعايشنا في هذا العالم ، بدون علم للاحصاء حول مختلف ارقامنا السرية ، المرفوض اعلانها والممنوع الاقرار بها ، وبدون طب مجهري ومخبري لامراضنا **العربية** ، وبدون علم اقتصادي لثرواتنا وخساراتنا ، وبدون علم سياسي لثوراتنا واحباطاتنا ، وبدون فعل نهضوي شامل جذري لانسانيتنا ، وبدون **التنمية** المبرمجة لامكانياتنا الفعلية ونتاج عربي لتكنولوجيا غير مستوردة .

المجتمع العربي الذي هو نحن ، والذي ينبغي ان تكون لنا الجراة مرة لنعلن انه لا علم لنا به ، لاسراره وسحرياته وادلجته ، وللآخرين كل العلم به . من اعداء تقنيين ومتقدمين ومراقبين

لكل دوائله وخلجاته بملهم وتقنيتهم .

هذا المجتمع العربي ، هذا الـ نحن اما آن لنا ان نهم باستطلاعهم ، باكتشافه وبالثورة في الوقت ذاته على امبريالية خاصة بنا ، هي امبريالية القمع الجماعي الذي نمارسه لنبقى الجاهلين المجهولين .

الفكر العربي المجلة الصادرة عن **معهد الانماء العربي** دعوة من اجل انماء العلوم الانسانية على الارض العربية .

هي دعوة طموح ، مثلما كان المعهد الذي نمت منه ، وسبقها ببعض انتاجات عن هذه الدعوة ولهذه الدعوة .

وكل التحدي ان تفوز الدعوة لتكون الدعوة الى عصر نهضة عربي لم نعيشه بعد ، ولم يفتنا تاريخه بعد الى النهاية .

كل التحدي ان نعيد الى انساننا براءة العلاقة بالعالم الذي لا يزال يتحدانا ان نعرفه في انفسنا ولدى الآخرين .

صدر حديثا

عن معهد الانماء العربي

في سلسلة التاريخ الاجتماعي للوطن العربي

الطبعة الثانية

من

الاتجاهات الاجتماعية - السياسية

في جبل لبنان والمشرق العربي

١٨٦٠ - ١٩٢٠

د. وجيه كوثراني

١٠ ليرات لبنانية

في سلسلة الفكر العربي

النظرية الاقتصادية

والطريق الى الوحدة العربية

د. نديم البيطار

١٥ ل. ل